

OCIDENTALIZACIÓN, IMPERIALISMO, GLOBALIZACIÓN: HERENCIAS COLONIALES Y TEORÍAS POSTCOLONIALES

POR

WALTER D. MIGNOLO
Duke University

1.- El proceso de occidentalización a partir de finales del siglo xv legó a la historia cultural de lo que se conoce hoy como América Latina una preocupación particular: hasta dónde Latinoamérica es parte de Occidente; es el extremo occidente o un espacio donde lo occidental es lo extraño frente a los legados de las culturas Amerindias y Africanas. El sentimiento de pertenecer o no a Occidente, de pertenecer más o menos, varía según las regiones culturales y la trayectoria étnica y social de los grupos humanos y las personas. Las trayectorias son diferentes también en los Andes, Mesoamérica y el Caribe. Durante el siglo xix el proceso de occidentalización generó la Doctrina Monroe y con ella una conciencia “americana” del Hemisferio Occidental, que si bien no fue abrazada por todos, tuvo sin embargo impacto político y entusiastas defensores. A mediados del siglo xx, el debate adquirió un nuevo carácter y una nueva dimensión en la medida en que la pregunta fundamental pasó a explorar el lugar de América en la historia, teniendo en cuenta los sucesivos procesos de expansión imperial (España y Portugal, primero, Francia e Inglaterra después), trazando las diferencias entre la América del Sur y la del Norte, las cuales comenzaron a separarse hacia principios del siglo xx, cuando el impulso imperial de Estados Unidos desplazó la “fraternidad” americana presupuesta en la Doctrina Monroe, enfatizó la política de la ubicación (“location”) geo-cultural y, con ella, las variables de raza y género.

Curiosamente, tales preocupaciones provienen de un tipo de pensamiento que se entronca con una particular herencia colonial: la hispano-portuguesa. La herencia colonial inglesa y francesa generan, en cambio, un tipo distinto de relación con Occidente. La diferencia se nota en pensadores de la América Hispana que, desde los años cincuenta hasta la fecha, fueron modificando su posición frente a Occidente en la medida en que fueron escuchando más voces descolonizadoras de África y de Asia. En 1959, cuando escribió *América en la historia*, el filósofo mexicano Leopoldo Zea tenía una posición ambivalente, aunque tendiente a la celebración, del proceso de occidentalización del globo y de universalización de la cultura (Zea 1959). Al leer hoy aquellas páginas, la lectura es también ambivalente puesto que, por un lado, se percibe un esfuerzo por pensar críticamente el occidentalismo y, por otro, un apego demasiado cercano a Toynbee. Zea no cuestionó, en ese momento, el hecho de que el lugar de la enunciación de Toynbee coincidía con el

del discurso de la occidentalización.¹ En cambio, en su libro más reciente, *Discurso desde la civilización y la barbarie* (1958), su crítica al occidentalismo es más decisiva y va acompañada de la necesidad de “ir más allá” de él. Es interesante comparar lo que Zea tiene que decir sobre Hegel en 1958 y en 1968. En 1988 Zea se hace cargo del discurso sobre Próspero y Calibán y es a partir de esta perspectiva que reinterpreta las lecciones de filosofía de la historia, de Hegel. Mientras que en 1959 Hegel le permitía justificar y celebrar la expansión occidental, en 1988 le sirve para criticarla, como ya lo había hecho George Lamming, también en los cincuenta, en sus ensayos recogidos en *The Pleasure of Exile* (1960).

Enrique Dussel ofrece un caso distinto y complementario al de Leopoldo Zea. En su *Filosofía de la liberación*, 1980, Dussel plantea abierta la cuestión geopolítica actual y la crítica de la colonización. Así, la “filosofía de la liberación” se aproxima a perspectivas de crítica y teoría postcoloniales, si bien el propio Dussel la concibe como una empresa intelectual postmoderna. La creencia de que la filosofía de la liberación es postmoderna, dice Dussel, se basa en el hecho de que la filosofía Europea moderna, antes del *cógitio* cartesiano pero sobre todo a partir de él, situó a los seres humanos en relación a sus propias fronteras: los cronistas y letrados castellanos contribuyeron en esta tarea, sigue Dussel, al preguntarse si los amerindios eran seres humanos (esto es, si eran racionales y racionales a la europea), ubicándolos (allocating them), sin que ellos tuvieran oportunidad de ubicar a los castellanos ni de ubicarse ellos con respecto a los castellanos. Mientras que en 1980 Dussel veía la filosofía de la liberación como una toma de posición postmoderna, podríamos decir hoy que la filosofía de la liberación es más cercana a la perspectiva postcolonial que postmoderna. No se trata, por cierto, de una polémica para llevar las aguas al molino de uno o del otro de los “post,” pero sí de tener en cuenta que la crítica de Dussel es una crítica a la occidentalización desde la experiencia periférica de la colonización.² Por eso, en aquel momento, la cuestión geopolítica era crucial para Dussel y la organización del espacio geo-político se hacía con la convicción de que no es lo mismo nacer en New York que nacer en Chiapas (sic!).

Pero hay más razones para pensar que la filosofía de la liberación contribuye más a la crítica y teoría postcolonial que a la postmoderna. Sé que preguntarse dónde termina lo postmoderno y empieza lo postcolonial, o viceversa, es una pregunta de difícil respuesta. En América Latina la complicación es aún mayor puesto que si bien los debates sobre la

¹ Una rearticulación actual de las tesis de Toynbee, en la que se busca reemplazar el modelo geopolítico basado en la distinción entre “primer”, “segundo,” y “tercer” mundo, se encuentra en el debatido artículo de S. P. Huntington. La hipótesis de Huntington es importante para cualquier reflexión sobre herencias coloniales y teorías postcoloniales: “World politics is entering a new phase, and intellectuals have not hesitated to proliferate visions of what it will be ... It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nations states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilization will dominate global politics” (Huntington 1993, 22).

² El asunto aquí, como lo planteó Anthony Apiah hace algunos años, es de decidir si el “post” en “postcolonial” es lo mismo que el “post” en “postmoderno”.

postmodernidad llevan ya varios años y variadas publicaciones, la postcolonialidad no despertó el mismo interés.³ Las teorías postcoloniales fueron y son todavía, una asunto más ligado a Asia y a África que a América Latina. Lo cual no deja de tener interés si se piensa que los primeros siglos del proceso de occidentalización tuvo su escenario en lo que es hoy América Latina, durante la expansión de los imperios hispano y portugués. En cambio, la herencia colonial inglesa y francesa produjo, en las islas del Caribe, un tipo de pensamiento que si bien no se autoidentifica como “postcolonial” tiene todas las características de los trabajos que hoy se aceptan como tales.⁴ Dussel llama “filosofía colonial” a la filosofía exportada desde Europa hacia África, Asia y América Latina y, con algunas diferencias, en las primeras colonias portuguesas e inglesas. Así, Dussel concibe las sucesivas independencias en las Américas como emancipación no sólo del mercantilismo, sino también de la filosofía colonial. De modo que al llegar al período de la recuperación de la crisis industrial en Europa, hacia 1850, los centros imperiales comenzaron una segunda ola de expansión colonial cuando el mundo Árabe, el África negra, India, el sudeste Asiático y China pasaron a ser los nuevos centros de expansión, ya no mercantil, sino monopólica e imperial. En ello ve Dussel un proceso de recolonización intelectual mediante el cual los “filósofos colonizados,” olvidaron su pasado y ya no regresaron al legado de formas de pensamiento anterior a la segunda ola de colonización, económica e intelectual.

La tercera etapa de expansión la sitúa Dussel después de la segunda guerra mundial, cuando se produce la “tercera revolución industrial”, ya no mecánica y mercantil, tampoco industrial y monopolista, sino en el esfuerzo hacia la transnacionalización de capitales y en el incremento en las técnicas de comunicación. Esto es, lo que hoy llamaríamos “globalización”. En definitiva, lo que buscaba Dussel con la filosofía de la liberación era una “filosofía explícita para la emancipación anticolonial”. Veía un proceso en marcha, un grupo de pensadores que se situaban en un espacio diferencial de enunciación (el espacio “hermenéutico adecuado y desde la perspectiva correcta”, según Dussel) aunque lamenta que tal pensamiento no sea todavía propiamente filosofía. El ejemplo paradigmático de Dussel es el de Frantz Fanon.

Argumentos como el que acabo de resumir sugieren hoy —como ya dije— una perspectiva postcolonial, aunque en el momento en que Dussel escribe tal marco discursivo no estaba todavía disponible. Sin embargo, la búsqueda y la esperanza de Dussel de que una filosofía anticolonial se adapte a las reglas del juego de la filosofía europea moderna (por ejemplo, Fanon es un discurso crítico y de emancipación pero no es filosofía) no es sólo pedirle “peras al olmo” sino que es también mantenerse en el circuito de la filosofía “colonial”, en cualquiera de sus tres etapas. Es quizás este respeto a las formas discursivas “correctas”, lo que mantiene a Dussel apegado a los valores y criterios de la modernidad.

³ Me solidarizo con quienes se sientan irritados o incómodos con el término “postcolonial” (Klor de Alva, 1992; Shohat 1993, Dirlik 1994). No entiendo por “postcolonial” un momento en el cual se han superado los colonialismos, sino desde una posición crítica frente a sus legados. En este sentido, entiendo “postcolonial” de la misma manera que algunos entienden “postmoderno”, como un momento de crítica a los legados de la modernidad. Las teorías “postcoloniales”, en consecuencia, serían las repuestas críticas periféricas a la modernidad. Es decir, una perspectiva postcolonial frente a la modernidad y a la postmodernidad, diferentes caras del mismo cubo.

⁴ Ortiz (1940); Fernández Retamar (1981); Fanon (1961); Glissant (1981).

Es también por esta razón que Dussel concibe la filosofía de la liberación como un posición postmoderna en vez de postcolonial. Quizás una posición más explícitamente postcolonial sostendría que la emancipación intelectual exige que las reglas y el orden del discurso de la modernidad sea transgredido, que los panfletos anticolonialistas que no son todavía filosofía, parafraseando a Dussel, se conviertan en nuevos géneros que lleven la emancipación intelectual no sólo por los caminos del “contenido” sino también de la desarticulación de las formaciones discursivas (por ejemplo, “la” filosofía), en las que se consolidó el pensamiento moderno. Quizás, finalmente, este tironeo en Dussel se deba a que el espacio lingüístico e intelectual desde donde piensa (por ejemplo, su lugar de enunciación), se entronque con la lengua y las herencias culturales de la primera etapa de la expansión colonial, esto es, del castellano.

En otros terrenos, en cambio, Dussel mantiene posiciones que lo acercan a premisas que reconocemos hoy como postcoloniales. Repito, no trato de valorar a Dussel cuando se acerca a lo uno o a lo otro. Me interesa más, en cambio, registrar críticas a la occidentalización que se sitúan en distintos espacios hermenéuticos o epistemológicos. Así, el sentimiento de pensar en y desde la periferia (Dussel) o en los espacios-entremedio (por ejemplo, los espacios conflictivos y superpuestos de instituciones y saberes europeos con instituciones y saberes no-europeos),⁵ creados a lo largo de la expansión colonial, es lo que a mi juicio legitima la crítica postcolonial frente a (y la distingue de) la crítica postmodernista.

Cito, finalmente, unos párrafos de Dussel en los cuales construye un lugar postcolonial de enunciación al articular su crítica a la modernidad como un fenómeno eurocéntrico:

Modernity is, for many (for Jurgen Habermas or Charles Taylor, for example), an essentially or exclusively European phenomenon. In these lectures, I will argue that modernity is, in fact, a European phenomenon, but one constituted in a dialectical relation with a non-European alterity that is its ultimate content. Modernity appears when Europe affirms itself as the “center” of the World History that it inaugurates; the “peripher” that surrounds this center is consequently part of its self-definition [...]

According to my central thesis, 1492 is the date of the “birth” of modernity, although its gestation involves a preceding “intrauterine” process of growth [...] So, if 1492 is the moment of birth of modernity as a concept, the moment of origin of a very particular myth of sacrificial violence, it also marks the origin of a process of concealment or misrecognition of the non-European [...]

Understanding this, I believe, allows Latin America to also rediscover its “place” in the history of modernity. *We* (itálicas mías, WM), were the *first periphery* of modern Europe; that is, we suffered globally from our moment of origin on a constitutive process of modernization (...) that afterward would be applied in Africa and Asia [...]

The myth of origin that is hidden in the emancipatory “concept” of modernity, and that continues to underlie philosophical reflection and many other theoretical positions in European and North American thought, has to do above all with the connection of

⁵ Ver Santiago (1971); Bhabha (1992).

Eurocentrism with the concomitant “fallacy of developmentalism”. The fallacy of developmentalism consists in thinking that the path of Europe’s modern development must be followed unilaterally by every other culture [...]⁶

El argumento de Dussel comienza a reecontrarse con el de Zea, en la medida en que ambos retoman la falacia “progresista” en Kant (en su concepción iluminista de la razón) y en Hegel en su idea geográfica (por ejemplo, del este hacia al oeste) del desarrollo histórico, en sus lecciones de filosofía de la historia. En ambos casos, “1492” es la referencia a un largo proceso de occidentalización, de expansión colonial y, finalmente, de globalización cuyas consecuencias culturales y filosóficas (no sólo económicas), están todavía hoy en debate; un debate en el que la crítica y teoría postcoloniales encuentran su lugar de enunciación y de práctica oposicional.

2.- Un tipo de respuesta (y resistencia) a la occidentalización, que es único en América Latina, es la de Rodolfo Kusch (Argentina 1920-1979). Es también significativo que Dussel no prestara atención a una reflexión tan relevante para sus propios argumentos. En el momento en que escribió *Filosofía de la liberación* (1980), Dussel no prestaba todavía atención a la posibilidad de pensar a partir de las ruinas del pensamiento indígena, un aspecto que incorporó en su última obra, *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (1992), donde intentó un esfuerzo por construir una hermenéutica desde el “otro”.⁷ Fue esta necesidad, precisamente, la que obsesionó a Rodolfo Kusch durante unos veinte años de tarea intelectual, desde *América profunda* (1963) hasta *Esbozo de una antropología filosófica americana* (1978).

Rodolfo Kusch comienza al prólogo de su libro *El pensamiento indígena y popular en América* (1970), como sigue:

La búsqueda de un pensamiento indígena no se debe sólo al deseo de exhumarlo científicamente, sino a la necesidad de rescatar un estilo de pensar que, según creo, se da en el fondo de América y mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas (Kusch 1970: 11).

Hoy somos quizás más sospechosos sobre al proyecto de “buscar un pensamiento indígena”, simplemente porque no estaríamos seguros de que haya tal cosa. Seríamos más proclives a aceptar la ubicación de las herencias del pensamiento indígena y las huellas de sus transformaciones desde la colonia hasta nuestros días. Pero habría que reflexionar más, sin embargo, no sólo en lo que Kusch trata de rescatar, sino cómo propone hacerlo: el proyecto no se “debe sólo al deseo de *exhumarlo científicamente*, sino a la necesidad de *rescatar un estilo de pensar* que, según creo, se da en el fondo de América y que mantiene cierta vigencia en las poblaciones criollas”. “Exhumarlo científicamente” implicaría imponer sobre un “estilo de pensar” otro estilo de pensar que yace en “otra parte”. En cambio, “rescatar un estilo de pensar” implica la búsqueda de ciertas raíces, ciertas referencias o ciertos puntos de apoyo que no sean, precisamente, las raíces y los puntos de

⁶ Dussel (1993a).

⁷ Dussel (1993b); Mignolo (1988).

apoyo que dieron lugar a la configuración de estilos de pensar entre los cuales se cuenta la posibilidad de exhumar científicamente otros estilos de pensar. Si seguimos el proyecto de Kusch hasta sus últimas consecuencias, su propuesta es radical puesto que nos invita a fundar formas de pensamiento sobre estilos que habían sido considerados como interesante material etnográfico pero no como formas de pensamiento en su propio derecho. A medida que se desarrolla el argumento vamos comprendiendo que Pachacuti Yamki y Kant son pensadores situados al mismo nivel, aunque ellos operen en distintas condiciones sociales y a partir de distintas premisas cosmológicas.

El proyecto de Kusch pone sobre la mesa de trabajo la posibilidad de una reorientación de los estudios coloniales y de una reubicación de las culturas en el momento de mayor globalización en la historia de la humanidad, globalización que reemplaza o transforma el proceso de occidentalización cuyo comienzo situamos hacia 1500. La alternativa entre “exhumación científica” y “estilo de pensar” es la alternativa entre las transformaciones del discurso colonial que da cuenta de otros estilos de vida y de pensamiento y la emergencia de lo que podríamos llamar (en este contexto), discurso postcolonial: resistencia a la occidentalización y la globalización —por un lado, y producción creativa de estilos de pensar que marquen constantemente la diferencia con el proceso de occidentalización. Esto es, la constante producción de lugares diferenciales de enunciación. De modo que el esfuerzo de Kusch por *rescatar* un estilo de pensar se transforma en su propio proyecto de *continuarlo* como resistencia a la occidentalización y como una forma de crear las condiciones y de “pensar en América” (aunque no necesariamente el proyecto utópico y lógicamente insostenible de fundar un “pensamiento Americano”). Las condiciones de pensamiento en América no son las que produjeron ni el pensamiento de Confucio, ni el de Platón, ni el de Ibn-Khaldun ni el de Kant o el de Heidegger. Pensar en o desde (América, el exilio, la cárcel Pacífico, etc.), son casos particulares donde el *dictum* de Anton Shammas tendría su plena vigencia: “Home is the only thing you don’t leave home without”.⁸ En casos como “América” o “circum-Pacífico” el lugar de enunciación se confunde con la política de la ubicación geocultural. En el caso del exilio, en los intersticios de las zonas geoculturales.

Kusch introduce un concepto fundamental para entender lo que podría ser un “estilo de pensar” que daría lugar a una extensión de él: el concepto de “fagocitación”. Cito lo que Kusch escribió en 1963 para definir el concepto:

Los técnicos de la filosofía de la cultura ya han hallado el concepto de “aculturación” para explicar el contacto de culturas. No lo han aplicado abiertamente a América pero resulta tentador hacerlo, aunque con ello no se obtenga otra cosa que enunciados sin compromiso. Nos serviría para entender que hubo simplemente un paso de la cultura europea hacia América, ya que se trataba de la Europa ciudadana del siglo xv y una América meramente agraria, y todo consistía en que las cosas pasaran de un lado a otro.

⁸ Shammas (1994).

⁹ Ortiz (Ortiz 1940) introdujo el concepto de “transculturación” como correctivo de “aculturación” muchos años antes. El hecho de que Kusch lo ignore puede ser un buen indicador de la falta de comunicación que debilita a los intelectuales “postcoloniales”, que mutuamente se ignoran. La centralización en la metrópoli y la falta de comunicación entre los centros coloniales es un conocido caso de la estrategia de “dividir y gobernar”.

Pero como ya venimos encarando el problema desde otro ángulo, podemos afirmar que la aculturación se produce sólo en un plano material, como la arquitectura o la vestimenta, en cambio, en otros órdenes pudo haberse producido un proceso inverso, diríamos de *fagocitación* de lo blanco por lo indígena. Quizás hubo siempre una acción simultánea de los dos procesos pero nuestros ideales de progresismo nos impiden ver a este último. La fagocitación se da en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aunque de elementos aculturados, respecto a lo europeo, ahí donde adquirimos nuestra personalidad nacional, cuando somos netamente argentinos, peruanos, chilenos o bolivianos y también en ese hecho tan evidente de nuestra mala industria o nuestra peor educación pública. Es cuando tomamos conciencia de que algo nos impide ser totalmente occidentales aunque nos lo propongamos (Kusch 1963: 158-159).

La conciencia del mestizaje, de las fronteras y de los espacios entre medio, de ser y no ser, de ser lo uno y lo otro, etc., se ha agudizado con el proceso de globalización. En América Latina, el concepto de “transculturación”, introducido por Fernando Ortiz, es una de las más tempranas tomas de conciencia teórica del asunto. Hacia finales de los sesenta, Frantz Fanon (1959) conceptualizó las zonas fronterizas como zonas de expansión colonial y como zonas de violencia, más que de contacto. Más tarde, Silviano Santiago (1971), habló del “entre-discurso” (o quizás el “discurso intermedio”) para teorizar situaciones y sentimientos de la historia de las prácticas culturales en América Latina. Gloria Anzaldúa (1987) recontextualizó la noción de “mestizaje” para conceptualizar la experiencia fronteriza al decir que: “*Mestizaje is the reality of our life and not Chicanismo. Mestizaje is the heart of our art. We bleed in mestizaje, we eat and sweat and cry in mestizaje. But the Chicana/o is inside the mestiza/o*”. Haroldo de Campos (1978) se apropió de la noción de “canibalismo” para dar cuenta del discurso intermediario desde otra perspectiva: la apropiación digestiva de la cultura europea en la historia cultural del Brasil. Es en este contexto donde podemos ubicar la idea de “fagocitosis” de Kusch y, al mismo tiempo, sugerir que todas estas conceptualizaciones son propuestas teóricas postcoloniales para dar cuenta de diferentes herencias y legados coloniales.

Así, podemos introducir una distinción significativa entre “discursos coloniales” y “discursos poscoloniales”. Los primeros han sido descritos como discursos producidos por agentes colonizadores (por ejemplo, la filosofía colonial de Dussel), ligados a instituciones políticas, administrativas o educativas de los centros metropolitanos de colonización. Los “discursos poscoloniales”, serían discursos producidos tanto como discursos oposicionales a los primeros, como aquéllos que buscan nuevas formas y energías creativas despegadas de las instituciones políticas, administrativas y educativas coloniales. Pero también aquí hay zonas intermedias. En primer lugar, porque los discursos poscoloniales ponen de relieve las fuerzas de oposición después de las independencias nacionales, pero oscurecen formas de resistencia y de oposición antes del proceso de construcción nacional y en el interior mismo de situaciones coloniales. En segundo lugar, porque hay distintos tipos de “discursos poscoloniales”. Aquéllos, por un lado, producidos por los líderes de la construcción nacional en la América Hispana, que proponían la independencia de España (por ejemplo, un colonialismo agonizante), a la vez que celebraban los imperialismos emergentes, como el británico y el francés, primero, y el estadounidense, luego. Y —por otro lado— aquéllos que hacia los años veinte (quizás con la única excepción de Martí a

finales del siglo diecinueve), proponían nuevas formas de pensamiento poscolonial en la medida en que avisoran claramente las dimensiones de los nuevos imperialismos, todavía nacientes a principios del siglo diecinueve. Es en este segundo tipo de “discursos (y teorías) poscoloniales” en que podemos situar la teorización de las fronteras, de los espacios intermedios y de los legados de la semiosis colonial.

La “fagocitación” (y el pensamiento de los bordes y de los espacios entre medio como legados coloniales) es muy distinta de la síntesis hegeliana. Una interpretación dialéctica, sugiere Kusch, no se podrá pensar a la manera de Hegel:

Para Hegel, la síntesis es una *Aufhebung* o sea, literalmente, una *elevación* o, como bien lo dice él mismo, “una elevación sobre lo finito”. Esto supone buscar un mejoramiento en el sentido europeo y llevaría a justificar eso que dimos en llamar el ser en América. Como todo proceso dialéctico tiene su correlación con la realidad, tomada así en el sentido de buscar la *elevación*, significaría, que nuestra cultura de costa podría imponer su punto de vista mediante la fuerza e imponer plenamente una cultura montada sobre objetos. Pero, lo primero es falso, porque ni policía, ni moral, ni educación, podrán llevar a cabo una *elevación* en el sentido del *ser*, porque eso sería ir contra la vida; ni tampoco el occidente europeo podrá seguir girando por mucho tiempo en torno a una exégesis exclusiva de los objetos (Kusch 1963: 171).

La síntesis que busca Kusch es la articulación de polaridades clásicas el pensamiento moderno en América, como el de civilización y barbarie o costa y sierra en Perú. Kusch traduce estas oposiciones a una más fundamental, la del *ser* y la del *estar*: “La división de costa y sierra —que es típicamente peruana— reproduce a las claras este problema esencial de América: el que se refiere al distanciamiento del *ser* y el *estar*, y también el enfrentamiento dialéctico entre ambos” (165). Kusch insiste, basado en su propia vivencia de campo y en las de otros, en el hecho de que para las poblaciones indígenas las formas marginales de occidentalización no siempre son atractivas o envidiables. Hay, es cierto, migraciones de poblaciones indígenas a los centros urbanos, migraciones sin retorno, por decirlo así, y de distintas formas de adaptación. Pero básicamente, sostiene Kusch, es difícil pensar la síntesis hegeliana en una configuración social donde no es claro cuál de los dos componentes de la síntesis debe ser considerado como *elevación*, si la del *ser* o la del *estar*:

... en el plano estricto de la cultura (como praxis, agregado mío, WM) y no de civilización (como estado de cosas, agregado mío, WM), sólo cabe hablar en América de un probable predominio del *estar* sobre el *ser*, porque el *estar*, como visión del mundo, se da también en la misma Europa [...]. Por todo ello, no cabe hablar de una *elevación* sino más bien —en tanto se trata de un planteo nuevo para el occidental— de una distensión o, mejor, *fagocitación* del *ser* por el *estar*, antodo todo como un *ser* alguien, fagocitado por un *estar* aquí (Kusch 1963: 171).

En la medida en que Kusch concibe la modernidad como el avance y triunfo del “ser alguien” (y Colón es un buen ejemplo, tanto por la fecha como por la manera de encuadrar su proyecto), sobre el “estar,” tal avance no se da sólo “sobre” las culturas nativas de Tawantinsuyu o de Anáhuac, sino también sobre formas de vida de la emergente Europa

cristiana, en oposición y sobrevivencia, al avance de la civilización islámica. Es por eso que la fagocitación del *ser* por el *estar* es vista por Kusch como la “solución” americana al problema más amplio de la conjunción occidentalización-modernidad que comienza hacia finales del siglo XV y cuyos resultados actuales los vemos en la creciente globalización. El descubrimiento, conquista y colonización del Nuevo Mundo (como se suele describir todavía el acontecimiento y procesos posteriores), no es de relevancia particular para la historia de América y de España (tal como lo construyó la historiografía y la conciencia nacionalista, tanto en uno como en otro lado del Atlántico), sino fundamentalmente para la historia de la occidentalización del planeta, para la historia de una conciencia planetaria que va irrefutablemente unida a los procesos de colonización.¹⁰

Kusch explica mejor su noción de “fagocitación” al decir que al ser tomada como un acontecimiento de orden universal, se produce en un nivel que escapa a la conciencia histórica que Simmel, en la referencia de Kusch, colocaba en el umbral de la conciencia histórica y que, en nuestros días, podríamos analogar al “inconsciente político” de Jameson. Pero lo que es importante, en la elaboración de Kusch, es la relevancia que tiene su análisis —detenido— del manuscrito de Santacruz Pachacuti para elaborar su idea de la “fagocitación”.

Vivir consiste, entonces, en mantener el equilibrio entre orden y caos, que son las causas de la transitoriedad de todas las cosas, y ese equilibrio está dado por una débil pantalla mágica que se materializa en una simple y resignada sabiduría o en esquemas de tipo mágico. Nuestra cultura occidental, en cambio, se diferencia en que suprime de todos los opuestos, el lado malo, casi como si pretendiera que todo fuera orden ... Pero en este sentido nos aventaja el indio. Por eso resulta interesante el dato que nos trae Kubler, cuando nos dice que los indios consideraban a Cristo y al diablo como hermanos. Y eso es verdad porque si el indio suprimiera al diablo y lo sacara de su conciencia, ese mundo adquiriría demasiada tensión y perdería su arraigo o, lo que es lo mismo, perdería su control sobre el granizo y el trueno, que son precisamente los antagonistas del dios (1963: 176).

Al proponer la fagocitación como un proceso universal, Kusch está lejos de articular su propuesta en términos binarios, nativos vs. europeos. Y menos aún, formularlo como la esquemática cuestión del “otro”, que sitúa el *ser* (el sí mismo, el ser alguien) como punto de referencia y como *locus* de enunciación que postula la otredad. Kusch sitúa el *ser* (ser alguien, el ser que define el “otro” (bárbaro, salvaje, iletrado, etc.) no-europeo) en el contexto de la modernidad, en ese período precisamente cuya gestación coincide con la colonización del Nuevo Mundo y, más aún, con la ubicación de una parte del planeta (igual en edad que todas las otras) como “nueva”. Así, Kusch lleva el planteo desde la historicidad de la colonización a un nivel ontológico:

Y evadiéndonos del plano indígena, diremos, ya en un terreno ontológico, si se quiere, que esa fagocitación ocurre en la misma medida en que la gran historia —o sea del *estar*— distorsiona, hasta engullirla, a la pequeña historia —la del *ser*—. Y es que la

¹⁰ Esta tesis está ya en germen en varios momentos del pensamiento Americano y en la historia cultural en América del Sur, al menos desde los años cincuenta, Zea, 1959; O’Gorman, 1958.

fagocitación es una ley primitiva que consiste en que sea natural que haya distensión y que la tensión, como la del *ser*, sea antinatural o circunstancial. (Kusch, 1963: 177).

Kusch caracteriza el *estar* —en la conciencia de Occidente— como pasivo y femenino. La herencia del pensamiento indígena, que Kusch elabora a partir de Pachacuti Yamki, enseña que el *principio* no es un masculino sino lo masculino y lo femenino encarnados en un ente, Viracocha. Kusch interpreta que la preponderancia del *ser*, en el pensamiento moderno occidental, es una imposición de lo masculino sobre lo femenino. A partir de aquí puede entonces criticar, en los pensadores y constructores de la nación (en el siglo xix), la arraigada creencia de que ser civilizados es una cuestión de virilidad. Esta idea, que persiste en el siglo XIX, comienza a gestarse en el siglo XVI cuando el proceso “civilizador” comienza a imponer el *ser* sobre el *estar* y a construir la idea de la masculinidad del ser y la virilidad del proceso civilizador. Kusch argumenta sobre la base de una carta del español Manuel Carrillo Alborno al argentino Cisneros, en los momentos previos a la independencia argentina, en la cual habla de la “afeminación que causan estos países”. Kusch persigue esta idea en los escritos de varios próceres e intelectuales argentinos decimonónicos y concluye de la siguiente manera:

Es evidente que no estaba errado el español (Alborno). Detrás del término *afeminamiento* y de las expresiones utilizadas en las cartas mencionadas, se advierte que lo americano ejerce una acción nefasta sobre la mentalidad europea. Más allá del simple soporte geográfico, América pareciera provocar una cierta desazón, y como los próceres estaban empeñados en estabilizar la existencia en términos de *homo faber*, echan al muladar la *afeminación* de una América negra, todo lo otro, lo que no se logra resolver.¹¹

La hermenéutica desde el “otro” que formuló Dussel en su último libro¹² en relación al legado de las culturas amerindias, estaba en las indagaciones de Kusch en 1963 y lo formula aún de manera más directa en 1970, en su libro *El pensamiento indígena y popular en América*. En ese trabajo, tomando como punto de referencia el “mapamundi” de Guaman Poma, lee la organización del espacio en ese mapa como alternativa, y no como “concepción previa”, a la cartografía europea. No lo lee, tampoco, como expresión de formas precolombinas auténticas de organizar el espacio, sino como lugar donde se manifiesta el conflicto intercultural, donde la fagocitosis tiene su germinación. Esto es, en la apropiación que hace Guaman Poma de la cartografía y de la organización europea del espacio para rearticular (o reconvertir), lo que proviene de otra memoria. No se trata en Kusch de una “hermenéutica desde el otro” sino, mejor, una hermenéutica del espacio-entre-medio como lo formulara Silviano Santiago (Santiago 1971), o del “nepantla” Nahua (Pat Mora), o de la frontera y la nueva mestiza (Anzaldúa 1987); o, en fin, de la “transculturación” concebida por Fernando Ortiz.

3.- No deja de ser extraño que el debate sobre la postmodernidad tenga ya varios años y varias publicaciones en América Latina, pero que la postcolonialidad —en cambio— no

¹¹ Kusch (1970): 135.

¹² Dussel, 1993b.

haya despertado el mismo interés. No es este el lugar para preguntarse por qué sucedieron así las cosas. Con estas notas quiero subrayar distintas maneras de responder, en América Latina, al proceso de occidentalización. Esto es, de responder a las herencias coloniales mediante teorías postcoloniales. Uno podría preguntarse por qué este tipo de teorías tuvo tanto arraigo, en cambio, en la intelectualidad relacionada con Asia, el mundo Árabe o África. Es curioso que las teorías (respuestas) postcoloniales hayan surgido en las regiones culturales que experimentaron la segunda etapa de occidentalización, aquella llevada adelante fundamentalmente por Inglaterra y Francia. Pero es curiosamente Frantz Fanon, un caribeño que por escribir en francés y por haber vivido en una experiencia y legado colonial distinto al hispano, no tuvo mucho arraigo en Hispanoamérica. Y son otros escritores caribeños, como Césaire, Lamming, Glissant quienes desde los años cincuenta practican un tipo de crítica y teoría postcolonial. De ellos aprendió mucho Roberto Fernández Retamar cuyo *Calibán* fue leído y se sigue leyendo como un discurso hispanoamericano, aunque un tanto extraño para los legados de las colonias españolas en América.

Todo ello me lleva a enfatizar la necesidad de repensar las herencias coloniales y las teorías postcoloniales junto a una reconfiguración geopolítica y geocultural de las Américas. La división tanto geopolítica como geocultural (particularmente geolingüística), es el resultado de distribuciones y clasificaciones coloniales. Esto es, son herencias coloniales, en el propio sentido de la palabra herencia. La incomunicación (o la poca y dificultosa) comunicación entre Hispanoamérica, Brazil y las islas del Caribe (cuyas lenguas oficiales son tanto el español como el francés y el inglés), es obra tanto de la distribución geocultural colonialista como de los resabios de las herencias coloniales en la organización y distribución del saber. Una de las tareas (quizás de descolonización intelectual) que la teorización postcolonial nos puede ayudar a llevar adelante es la de repensar la superposición de herencias coloniales, en áreas culturales como las Américas y el Caribe, en vez de hacerlo siguiendo una división de fronteras lingüísticas y sus correspondientes cronologías lingüístico-económico-imperiales. En consecuencia, las teorías postcoloniales pueden convertirse en un instrumento útil para la reorganización del saber, la política cultural y la programación curricular, medios particulares de llevar adelante la descolonización intelectual; o, si se quiere, de tomar en serio el hecho de que los “orígenes” no están en Grecia sino en cualquier lugar. Esto es, de tomar en serio la política de la ubicación geocultural como de la ética y política de la enunciación.

Al leer a Edouard Glissant (1981), por ejemplo, en su crítica a las nociones de Literatura y de Historia como instrumentos de colonización (por ejemplo, reorganización hegemónica y supresión de las formas de expresión caribeña), se subraya la importancia de la lengua (colonial o imperial, poco importa en este caso), en el mantenimiento de nociones y prácticas inventadas para cubrir necesidades en otros suelos y cómo éstas se convierten en formas de represión y de control (justificadas en valores culturales), en regiones colonizadas (o reguladas por distintos imperialismos):

[...] History is written with a capital H. It is a totality that excludes other histories that do not fit into that of the West. *Perhaps therein lies the link between Bossuet (Providence) and Marx (the class struggle): this ethnocentric principle unites the mechanics of the Historical process (the Christian God, the proletariat of industrialized nations) with the*

sould of the West. The hierarchical system instituted by Hegel (ahistory, prehistory, History) corresponds clearly with the literary ideology of his time.

Literature attains a metaexistence, the all-powerfulness of a sacred sign, which will allow people with writing to think it is justified to dominate and rule people with and oral civilization. And the last Western attempt to conceptualize a History, that of Toynbee, will organize the Total System based on a discriminatory sequence (great civilizations, great states, great religions) indispensable in such a project.

It is against this double hegemony of a History with a capital H and a Literature consecrated by the absolute power of the written sign that the people who until now inhabited the hidden side of the earth fought, at the same time they were fighting for food and freedom.¹³

Estas observaciones están ligadas al argumento que construye Glissant sobre la enseñanza de diversas literaturas ("on the teaching of literatures") en francés fuera de Francia. El problema que ve Glissant es uno de locaciones asignadas por la hegemonía de las culturas imperiales y, en este caso, de Francia. De tal modo que la enseñanza presupone una comparación y de la comparación entre literaturas francesas fuera de Francia y la literatura francesa en Francias, las primeras salen perdiendo porque la comparación se hace según las reglas del juego establecidas para la segunda. Algo semejante ocurrió con las literaturas hispánicas fuera de España en el siglo XIX y principios del XX, hasta el momento en que la literatura del "boom" modifica la perspectiva. Modificación que implica cierto riesgo: la producción de una literatura postcolonial que es reconocida por los valores hegemónicos de las culturas colonizadoras. Glissant, en cambio, busca otras soluciones. Esto es, expresiones que "salen" por así decirlo del círculo de la práctica literaria o que ponen a la literatura "fuera de lugar", en el baile, en el canto, en el teatro popular, en los relatos orales, etc. Pero es aquí donde viene la objeción: "These are not literatures (en francés fuera de Francia) that allow a human being to understand himself and to be himself".¹⁴ Michele Cliff puso de relieve el mismo problema al señalar que, en Jamaica, el inglés de la isla se compara, y trata de ser domado, por el inglés imperial ("the King's English").

6.- El proceso de occidentalización es más ancho y más largo, por así decirlo, de lo que ocurrió en los siglos, XVI al XVIII en el Caribe, México y Perú. El Caribe es quizás el ejemplo donde los sucesivos estratos de colonización (de expansión imperial y de occidentalización), se perciben en sus continuidades y rupturas. La América hispana, en general, pasó por el período de la construcción nacional en la difícil encrucijada de desprenderse de la herencia colonial (o imperial) hispánica y tratar de negociar otro tipo de relaciones con los imperialismos sucesivamente dominantes, el inglés y el francés primero y el norteamericano después. La cuestión para el futuro de los estudios coloniales es dónde poner el acento: en la división lingüística (por ejemplo, aquellas áreas donde la occidentalización estuvo ligada al español, al portugués, al francés o al inglés); a la división geo-cultural (por ejemplo, los Andes, Mesoamérica, el Caribe), o en los sucesivos momentos de desplazamiento de la conceptualización amerindia de su propio territorio y su reemplazo

¹³ Glissant, 1981, 75-76.

¹⁴ Glissant, 1981, 171.

por construcciones imaginarias del discurso colonial (o imperial): Indias Occidentales, Nuevo Mundo, América, Hemisferio Occidental, etc.

En todo caso, el lugar de la crítica y teoría postcoloniales sería el de la permante construcción de lugares diferenciales de enunciación en los marcos discursivos (por ejemplo, discurso colonial) contruidos por los sucesivos momentos del proceso de occidentalización: desde la expansión mercantilista hasta la globalización pasando por la revolución industrial y la expansión capitalista. Como prácticas culturales, la crítica y la teoría postcoloniales contribuirían a mantener en constante vigilancia, hasta disolverlos, conceptos que conservan las divisiones imperiales entre Oriente y Occidente, entre primer y tercer mundo, entre salvajes y civilizados, entre centro y periferia. En la medida en que estos conceptos y polaridades tienden a ser negados hoy por ciertos discursos académicos, pero siguen teniendo vigencia en diversos discursos sociales, la cuestión no es la de repetir que la división entre “primer y tercer mundo” es falsa o que “centro y periferia” es un mito, si no la de desmontar las condiciones de posibilidad y las motivaciones de necesidad que produjeron esas construcciones imaginarias y que todavía hoy las mantienen. Las cuestiones fundamentales siguen siendo, todavía:

—si el “orientalismo” es todo discurso que produce una imagen (por ejemplo, una locación imaginaria) del Oriente, ¿hasta qué punto es posible la “relocación imaginaria”, por parte de los sujetos que son localizados como orientales, sin caer en nuevas formas de “orientalismo”?

—dado que una pregunta semejante se podría hacer con respecto al “occidentalismo” como construcción imaginaria que se produce en el mismo gesto de construir el “orientalismo”, ¿cuáles son las diferencias entre la construcción del “extremo Occidente” o del “hemisferio occidental” y el “orientalismo”?

Mi respuesta tentativa a estas preguntas es, al mismo tiempo, una justificación de la crítica y la teoría postcoloniales: mientras que “orientalismo” y “extremo Occidente” son construcciones imaginarias, “occidentalismo” es, en cambio, la construcción del *lugar de la enunciación* que hace posible la construcción del “Oriente y del extremo Occidente”. La crítica y la teoría postcoloniales tienen, entre una tarea posible, ganar lo que fue negado por la occidentalización (entendida “expansión del lugar de enunciación”). Esto es, construir nuevos lugares legítimos de enunciación que hagan posible la re-locación de las construcciones imaginarias (Oriente, extremo Occidente), producida expansión occidental, por el crecimiento monstruoso de la creencia de que el lugar de enunciación es sólo uno, el de Occidente: esto es, el de las humanidades (filosofía, historia literatura, etc.) y de la historia de la ciencia (sociales y naturales), cuya necesidad constante es la de remitirse al pensamiento griego como referencia del origen. Kusch nos enseña a escuchar otras voces, voces de igual consistencia pero “subalternizadas” por el *locus* de enunciación colonial que se construyó, a partir del siglo XVI, distribuyendo y desplazando identidades que, a finales del XX, tratamos de redistribuir y resituar. En suma, el proceso de “allocation of meaning” engendrado y mantenido por el discurso colonial, va acompañado por el proceso de “relocation of meaning” que el primero engendra como la otra cara de la moneda, y por

el proceso más reciente en que la crítica y las teorías postcoloniales intentan repensar los dos procesos anteriores (y sus consecuencias actuales), como práctica oposicional.

BIBLIOGRAFÍA

- Appiah, Anthony. "Is the Post—in Postmodernism Postcolonial?" *Critical Inquiry* 17/2: 336-357.
- Bhabha, Hommi. (in Greemlat).
- Dirlik, Arif. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism". *Critical Inquiry* 20/2 (1994): 328-356.
- Dussel, Enrique. "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)". *Boundary 2* 20/3 (1993a): 65-76.
- Dussel, Enrique. *Philosophy of Liberation* (1980). Translated from Spanish by Aquilina Martínez and Christine Morkovsky. New York: Orbis Book, 1988.
- Dussel, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía, 1993.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra* (1961). Traducción de Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económico, 1963.
- Fernández Retamar, Roberto. "Calibán: apuntes sobre la cultura en nuestra América". *Para el perfil definitivo del hombre*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1981. 219-290.
- Glissant, Edouard. *Caribbean Discourse. Selected Essays* (1981). Translated by Michael Dash. Charlottesville: University of Virginia, 1989.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72/3 (1993): 22-49.
- Klor de Alva, Jorge. "Colonialism and Post Colonialism as (Latin) American Mirages". *Colonial Latin American Review* I/1-2: 3-25.
- Kusch, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette, 1970.
- Lamming, George. *The Pleasure of Exile* (1960). Ann Arbor: Michigan University Press, 1992.
- Mignolo, Walter D. "Anahuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo". *Revista Latinoamericana de Crítica Literaria*, 28 (1988): 29-53.
- O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*. México: UNAM, 1958.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunto cubano del tabaco y del azúcar* (1940). Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- Santiago, Silviano. "O entre-lugar do discurso latino-americano". *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependencia cultural*. (1971). São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- Shammas, Anton. "Going Home: The Case of Palestine, Michigan". LECTURED DELIVERED AT DUKE UNIVERSITY, FEBRUARY OF 1994. Manuscript version.
- Shohat, Ella. "Notes on the 'Post-Colonial'". *Social Text* 31/32 (1993): 99-113.
- Zea, Leopoldo. *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 1988.